Krzysztof DYBCIAK

REWOLUCJA CZY WYBÓR WIĘKSZEJ WOLNOŚCI?
Antropologiczno-społeczne podstawy „Brata naszego Boga"

Autor „Brata naszego Boga" dostrzegł w ruchu rewolucyjnym ruch społeczny, którego źródłem była niesprawiedliwość i alienacja człowieka [...]. Zaprzeczył jednak rzekomej konieczności związku między poczynaniami historycznymi a kształtem rewolucyjnych reakcji. Nie zgodził się poza tym na materialistyczny redukcjonizm fałszywie ukazujący cel ludzkiego życia.

Ubóstwo jest kategorią niezwykle ważną w chrześcijańskiej wizji człowieka – nie jest rozumiane jedynie metaforycznie, ogólnikowo, jako brak jakiegokolwiek dobra, ograniczenie jakości ludzkiego życia. Pojmowane jest także jako niedostatek materialny, ale to ograniczenie uzyskuje wymiar duchowy i może być waloryzowane religijnie. Wzorem takiego ubóstwa był Chrystus, który przecież urodził się w stajni, zarabiał na swe utrzymanie jako cieśla i nauczyciel, przebywał na ogół z biednymi... Jak zaznaczają bibliści, słowa swe kierował głównie do „ubogich w duchu", a najwięcej zwolenników zyskiwał wśród ludzi biednych lub poniżonych. To materialne ubóstwo było bardzo istotne w Jego zbawczej misji, co zauważył św. Paweł: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić" (2 Kor 8, 9). Z ziemskiej biedy Jezusa wynikały możliwości niebieskiego bogactwa dla chrześcijan.

Również w refleksji Jana Pawła II ważne miejsce zajmuje sprawa ograniczenia ubóstwa i pomocy ubogim, gdy jest to wykonalne, a w innych sytuacjach – wydobycie moralnego i soteriologicznego znaczenia tej cechy ludzkiego bytowania. Co w tym szkicu dla nas ważniejsze, dogłębnie zajmował się tą sprawą Karol Wojtyła od początku swej działalności pisarskiej. W pierwszych dramatach, tworzonych jeszcze w czasach światowej wojny, przeważało ogólne (egzystencjalne i historyczne) rozumienie rozmaitych bied określających życie człowieka. Natomiast w *Bracie naszego Boga* centralnym zagadnieniem staje się ubóstwo materialne i problem poprawy losu warstw biednych. Głównymi tematami dramatu pisanego w latach 1945-1950 są więc wielkie sprawy dziejów i myśli dwudziestowiecznej: przyczyny rewolucji, możliwości i ograniczenia gatunku ludzkiego, wolność i sens życia jednostki, zadania sztuki, związki między estetyką a etyką.

Zacznijmy poniższe rozważania od ogólnej uwagi o dramaturgii Karola Wojtyły. Znajdujemy w niej obraz autora, który jest silną indywidualnoś-

cią etyczną, ostrożnie kontaktującą się ze sferą estetyki. Czyżby niedocenianie piękna znaczyło, że autofinalizm dzieła sztuki, jego wskazywanie na siebie i eksponowanie zmysłowych walorów jest moralnie podejrzane? Mamy tu do czynienia z rzeczywistą antynomią – wszakże istotę etyki stanowi odwrócenie się od siebie, istnienie dla kogoś innego, podczas gdy istotą estetyki jest koncentracja danego bytu na sobie, jego zamknięcie. Między tymi stanowiskami możliwe są jednak mediacje, bo czyż postawa estetycznej kontemplacji nie jest strukturalnie podobna do postawy moralnej? I tu i tam chodzi przecież o nasze skupienie się na czymś zewnętrznym, pozapodmiotowym. W obu dziedzinach potrzebna jest umiejętność przekraczania siebie, swoich przyzwyczajeń i emocjonalnych automatyzmów. A jednak widzimy, śledząc dzieje kultury nowożytnej, jak często dochodzi do dramatycznych wyborów w życiu, kiedy naprzeciw siebie stają wartości sztuki i innych dziedzin rzeczywistości tworzonej przez człowieka.

Moralna problematyka artysty i tworzonej przez niego sztuki stanowi jedną z głównych warstw semantyki *Brata naszego Boga*, dzieła centralnego w literackim dorobku Karola Wojtyły. I może najlepszego, bo w nim najbardziej dramatycznie skonfrontował autor postawy artysty i człowieka czynu etycznego.

Zestawienie racji obu stron na początku dramatu tworzy układ harmonijny. Młody malarz Adam poświęca się tworzeniu sztuki, a będąc osobowością religijną traktuje działalność artystyczną jako sposób kontaktowania się ze sferą sakralną. Szybko jednak pojawiają się wątpliwości, czy obrał słuszną drogę – trawi go niepokój paraliżujący twórczość. Harmonię teoretyczną i równolegle harmonię aktywności życiowej usiłuje przywrócić kapłan, u którego spowiada się Adam. Stara się on przekonać młodego artystę o identyczności powołania artystycznego i religijnego: „I tym im jesteś potrzebny, i Pan Bóg po ojcowsku patrzy na twoją twórczość. Przecież ona do Niego przybliża. Przecież usiłujesz szukać w niej Jego chwały" (s. 145)[1].

Tradycyjna próba tłumaczenia zgodności różnych dziedzin tworzenia nie wystarcza Adamowi, jak nie wystarcza argumentacja jego kolegów malarzy, którzy nie mają dużych problemów z wyborem drogi życiowej, gdyż sztuka zajmuje niepodważalnie centralne miejsce w ich systemie wartości. Występujące w dramacie postaci artystów uosabiają określone koncepcje sztuki. Od razu powiedzmy – koncepcje przeciwstawne. Przyjaciele głównego bohatera widzą w sztuce proces przemiany materiału estetycznego, jakim jest widziana i odczuwana rzeczywistość, w wartości estetyczne (dzieła). Adam rozumie sztukę jako sposób przetwarzania człowieka. Mimo iż artyzm staje się w tej optyce nie celem, lecz środkiem, nie ulega degradacji. Właśnie jako środek osiąga swą kreacyjną i humanistyczną pełnię.

[1] Wszystkie cytaty z *Brata naszego Boga* pochodzą z tomu: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, wybór i układ z upoważnienia autora M. Skwarnicki i J. Turowicz, redakcja filologiczna J. Okoń, Kraków 1980.

W tym miejscu trzeba wyjść poza tekst literacki i wskazać pierwowzór bohatera *Brata naszego Boga*. Był nim Adam Chmielowski, ktoś, czyja biografia składała się z części jakby stworzonych przez dwu różnych ludzi. Zrazu kariera „światowa", bo to i uczestnik Powstania Styczniowego, i student akademii malarskich w Monachium i Paryżu, a po powrocie do kraju ceniony malarz obracający się w środowisku artystycznym. Druga część biografii to dzieje poszukiwacza Boga, których kolejnymi etapami są: nieudany nowicjat u jezuitów, misjonarska nieomal działalność tercjarza franciszkańskiego na wschodnich kresach dawnego państwa polskiego i wreszcie w 1888 r. złożenie ślubów zakonnych (przybrał zakonne imię brata Alberta), założenie (za zgodą Kościoła) Zgromadzenia Braci Albertynów, a dwa lata później Zgromadzenia Sióstr Albertynek. Zadaniem zgromadzeń była pomoc najbiedniejszym poprzez zakładanie przytułków dla żebraków, sierot i ludzi, których dzisiaj nazywa się często marginesem społecznym. Brat Albert zmarł w roku 1916 w opinii świętości, a jego proces beatyfikacyjny został otwarty już w roku 1934. Rok 1989 jest datą jego kanonizacji.

Adam Chmielowski należy do postaci duchowo najbliższych Karolowi Wojtyle, o czym świadczy nie tylko omawiany dramat, lecz również wiele wypowiedzi obecnego Papieża, który był przecież w latach młodości także artystą, tyle że działającym w dziedzinach literatury i teatru. Brat Albert musiał być bliski Karolowi Wojtyle nie tylko dlatego, iż odszedł od sztuki, aby poświęcić się aktywności religijno-charytatywnej, ale między innymi i dlatego, że swoimi wyborami życiowymi rozstrzygnął ważne kwestie społeczne w sposób aprobowany przez obecnego Papieża. Mam na myśli udział Adama Chmielowskiego w walkach Powstania Styczniowego. Szczególnie jasno widać to w przemówieniu biskupa Wojtyły z okazji odsłonięcia w Krakowie tablicy pamiątkowej ku czci Chmielowskiego oraz drugiego powstańca, Józefa Kalinowskiego, który należał do przywódców Powstania na Litwie, a później jako karmelita bosy – Ojciec Rafał, zasłużył się jako organizator i twórca licznych dzieł miłosierdzia. Cytat z przemówienia ówczesnego młodego biskupa krakowskiego pozwoli nam przejść do zasadniczego splotu problemów w *Bracie naszego Boga* – stosunku jednostki do wydarzeń historycznych, zwłaszcza konfliktów i przełomów.

Powstanie Styczniowe było chyba najbardziej polskim z powstań narodowych i odcisnęło się w wyobraźni i świadomości Polaków potężnie; aż do dzisiaj powstają na jego temat dzieła sztuki i rozprawy naukowe, toczą się wokół niego dyskusje publicystyczne. Było bowiem wydarzeniem tragicznym, od początku skazanym na przegraną i przyniosło w efekcie krwawe żniwo. A jednak z perspektywy historycznej widać jego rozmaite sensy: uprzytomnienie sytuacji zniewolenia, pobudzenie świadomości narodowej i konieczność walki z despotyzmem imperium rosyjskiego, potrzebę patriotycznego ożywienia mas ludowych. Karol Wojtyła dostrzegł w Powstaniu Styczniowym sens najgłębszy – bohaterski znak sprzeciwu człowieka zniewole-

niu i świadectwo istnienia niepodważalnych praw człowieka zakorzenionych w obiektywnie istniejących wartościach. W maju 1963 roku powiedział on te oto słowa o wydarzeniu sprzed stulecia: „kosztowało wiele ofiar na polach bitew, jeszcze więcej ofiar w kaźniach Syberii – ale było potrzebne. I owi dwaj mężowie świadczą o tym, że było potrzebne. Wszyscy, którzy wówczas w 1863 roku zrywali się do walki z potworną przemocą, z nieporównaną przemocą, ci wszyscy zdawali sobie sprawę z tego, co im grozi. I dlatego czyny ich mają wewnętrzną wielkość: są nacechowane najgłębszą szlachetnością, wskazują na jakąś moc ducha ludzkiego i równocześnie są zdolne tę moc w innych rodzić"[2].

W *Bracie naszego Boga* nie zostały przedstawione zdarzenia militarne, gdyż najbardziej dramatycznym momentem sztuki jest strajk, ale zarysowana została sytuacja nabrzmiałych konfliktów społecznych grożąca rewolucją. Trzy koncepcje działań w historii prezentują trzy postaci dramatu: główny bohater Adam – Brat Albert, jego przyjaciel – artysta Maks, oraz rewolucjonista nazwany Nieznajomym. Maks – tak jak i inni artyści pojawiający się w utworze – okazuje się zdecydowanym wyznawcą indywidualizmu. Opierając się na zasadach atomizmu socjologicznego głosi niezależność jednostki od instytucji i grup społecznych oraz możliwości jej rozwoju i ekspansji: „Jednostka tworzy siebie i jako jednostka dochodzi do społeczeństwa. [...] Społeczeństwo zależy od tego, czy jednostka to swoje zdanie, posłannictwo i odpowiedzialność zdoła postawić, czy też je położy. Jeśli postawi, społeczeństwo składać się będzie z większej liczby jednostek wartościowych – i samo będzie raczej wartościowe" (s. 123). Maks kreśli wizję społeczeństwa wolnej konkurencji we wszystkich dziedzinach życia, wyprowadza więc jakby egzystencjalne wnioski z doktryny klasycznego liberalizmu. Konsekwencją tego jest apologia sukcesu, który okazuje się sprawdzianem wartości osoby ludzkiej. Z takim rozwiązaniem nie może zgodzić się Adam, dla którego jest oczywistością, że nędza nie powinna być traktowana jak słuszna kara. Poza etyką oddala go od koncepcji indywidualizmu społecznego obserwacja współczesnej mu rzeczywistości historycznej. Niesprawiedliwość socjalna doprowadzić musi do rewolucyjnego wybuchu, tak więc obecne układy społeczne są kruche: „to bezpieczeństwo jest wielkim kłamstwem, jest złudzeniem. To bezpieczeństwo wiąże nam oczy i zatyka uszy. Ale to wszystko musi wreszcie prysnąć" (s. 122).

Negacja nierówności, rozpoznanie gniewu ludu jako reakcji moralnie słusznej, solidarność z ludźmi znajdującymi się na dole hierarchii społecznej zbliża Adama do postaci nazwanej Człowiekiem Nieznajomym Niko-

---

[2] K. Wojtyła, *Dwaj powstańcy* (Przemówienie z okazji odsłonięcia tablicy pamiątkowej ku czci o. Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta Chmielowskiego w kościele oo. Karmelitów w Krakowie, 12 maja 1963, jak informuje nota edytorska na s. 185), w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 188-189.

mu. Jednakże szybko okazuje się, iż egalitaryzm stanowi dla rewolucyjnego agitatora głównie element politycznej taktyki. Pewność posiadania prawdy o przebiegu procesu historycznego staje się przyczyną poczucia wyższości nad nieświadomym tłumem. W kontaktach z wielkomiejskimi nędzarzami Nieznajomy raz po raz zdradza się, okazując dla nich pogardę. Wśród żebraków przychodzi mu to stosunkowo łatwo, gdyż nie narusza pryncypiów doktrynalnych o wysokiej świadomości proletariatu: „Musiałbyś pan zobaczyć robotników. To ulicznicy. Nic ich nie kosztuje życie, więc stronią od walki. A cały ich gniew nie wytrzymuje niczego na dalszą metę. I nie na wiele się przyda" (s. 164). Gniew wyzyskiwanych Nieznajomy stara się przetworzyć na nienawiść klasową, ponieważ w ten sposób można zbliżyć się do momentu rewolucyjnego wybuchu, który stanowi początek walki o przejęcie władzy. Likwidowanie najbardziej rażących krzywd, pomoc potrzebującym, wszelkie dzieła miłosierdzia wykonywane przez Adama rozmywają ostrość konfliktu i eo ipso odwlekają czas przewrotu. Dlatego Adam staje się obiektywnie przeciwnikiem Nieznajomego. W scenie w przytułku, gdzie dochodzi do starcia między nimi, nie dziwi więc okrzyk rewolucjonisty: „Strzeżcie się apostołów miłosierdzia! Są waszymi wrogami!" (s. 162).

Przyczyną niepowodzenia Nieznajomego jest zawężona koncepcja przewrotu ustrojowego ograniczona do sfery ekonomiczno-socjalnej, oparta na założeniach materialistycznych. Celem rewolucji ma być zaspokojenie potrzeb człowieka poprzez dostarczenie mu „zasobu wszystkich dóbr". Potrzeby człowieka pojmowane są przez niego na sposób naturalistyczny, co powoduje, że koncepcja tej rewolucji grzeszy zbytnio uproszczonym optymizmem i ograniczonym widzeniem egzystencjalnej sytuacji człowieka. Rewolucjonizm Nieznajomego to polityczna ekspresja światopoglądu, który nazwać można naiwnym antropocentryzmem. Naiwnym, ponieważ stara się on nie dostrzegać fundamentalnego i ponadczasowego ograniczenia bytu ludzkiego. Paradoksalne, iż mimo materialistycznej filozofii nie pamięta o przyrodniczych, a nieusuwalnych źródłach cierpień człowieka: chorobach, starzeniu się, śmierci. Zapomina także, że istnieją ściśle duchowe – lub jeśli kto woli psychiczne – potrzeby, które zaspokoić można jedynie osobowymi aktami. Kluczowa wymiana zdań w dramacie dotyczy optyki, w jakiej trzeba umieścić człowieka: „Załóżmy, że o sile własnego gniewu dźwiga się do wielu dóbr.

– Do wszystkich dóbr!

– Nie. Do wszystkich – to wykluczone. Nędza człowieka jest głębsza niż zasób wszystkich dóbr.

– To twierdzenie jest szaleństwem.

– Być może. Niemniej to twierdzenie jest prawdą. Nędza człowieka jest głębsza niż zasób tych wszystkich dóbr, o których pan mówi. Tych wszystkich, do których może on się dźwignąć o sile własnego gniewu" (s. 165-166).

Adam, afirmując odmienną koncepcję bytu człowieka, równocześnie opowiada się za odmienną koncepcją praxis, którą określić można by jako całkowitą solidarność z losem ludzkim. Całkowitą, a więc akceptującą wszelkie jego ograniczenia i słabości. Przekonania filozoficzne o wolności, nie tylko rozumianej w kategoriach politycznych, i o szczęściu, nie tylko jako produkcji i konsumpcji dóbr, prowadzą do programu życiowego, którym jest po prostu służba ubogim. Ale na tym polega całe odkrycie Adama, że ta służba nie jest zniżaniem się do egzystencji istot gorszych, lecz wznoszeniem się do braterstwa w najtrudniejszych sytuacjach. W kategoriach chrześcijańskich można to pojmować jako wznoszenie się do miejsc silniej nacechowanych sakralnie, gdyż nieszczęśliwi są najbliżsi Chrystusowi. Jest to zatem miłosierdzie inne, niż popularne w XIX stuleciu (ale przecież nie tylko wtedy) czynienie dobra z litości i w poczuciu własnej wyższości. W dramacie eksponentem tego rodzaju stanowiska jest Wuj Józef, dumny z powodu swej działalności charytatywnej wśród ubogich chłopskich dzieci: „Widzisz, Adasiu, musimy schodzić w dół. Najwyższy czas na to zrównanie. Takie ciążą na nas przewiny... takie zaniedbania...” (s. 154).

Także pierwsza scena rozgrywająca się w miejskiej ogrzewalni stanowi krytykę o charakterze parodystycznym rozpowszechnionej w czasach Chmielowskiego (i nie tylko wtedy) faryzejskiej moralności i pseudospirytualizmu broniącego nienaruszalności niesprawiedliwych układów społecznych i pożytków wynikających rzekomo z nędzy. Niektórzy z mieszkańców przytułku tak oto przedstawiają uroki żebraczego stanu: „Masz tu życie wygodne, bez obowiązków, bez odpowiedzialności. Możesz żyć jak filozof, nosząc cały majątek w wytartej kieszeni i rozmyślając nad marnością wszystkiego, co nie jest twoje. [...] możesz wtedy podglądać innych ludzi. Śpieszą oni jak opętańcy w tę i tamtą stronę, a ty co? – a ty nasycasz się beztroską. Potem dostaniesz zupki. Wracasz do domu, tj. niby tutaj. Wieczorem możesz poczytać gazetki, jeśli lampa nie kopci. Czegóż chcesz? – żyjesz jak filozof. [...] Idzie dobrze – to możesz na parę ładnych miesiączków emigrować z ogrzewalni i zamieszkać choćby w Europejskim” (s. 134-135).

Cytowane kwestie wypowiadali nędzarze z ironią; niestety, w ostatnich stuleciach znalazło się wielu filozofów, mężów stanu, pisarzy politycznych – również chrześcijan – poważnie broniących ubóstwa i nierówności społecznych w imię pseudofilozoficznych teorii, których założenia trzeba określić jako cyniczny moralizm. W *Bracie naszego Boga* autor pokazuje raczej to, że bieda stanowi źródło występku, niszczy godność osoby ludzkiej, utrudnia budowanie rodziny i spełnianie obywatelskich powinności. W skali makrospołecznej grupy zdesperowanych biedaków stanowią klientelę radykalnego nihilizmu, grożącego zagładą światu zbudowanemu na chrześcijańskich i innych humanistycznych wartościach.

Brat naszego Boga to wprawdzie dramat głównie o tematyce politycznej, ale zagadnienia polityki rozwiązywane są tu na terenie antropologii.

Doktryna obiecująca polityczne i ekonomiczne wyzwolenie człowieka zostaje przezwyciężona przez koncepcję całościowego wyzwolenia człowieka, istoty nie dającej się ograniczyć, bo nie istniejącej jedynie w wymiarach biologicznym i społecznym. Celne zdania trafiające w sedno sprawy zawarte są we *Wstępie* do sztuki, który potraktować można jako wstęp do antropologii autora, ważnej w procesie rozumienia całej twórczości literackiej (i nieliterackiej) Karola Wojtyły: „W ogóle bowiem człowiek ma to do siebie, że niepodobna go wyczerpać historycznie. Pierwiastek pozahistoryczny w nim tkwi, owszem, leży u źródeł jego człowieczeństwa. Próba zaś przeniknięcia człowieka łączy się z sięganiem do tych źródeł".

Stanowisko Adama-Brata Starszego jest polemiczne bezpośrednio wobec zwolenników rewolucyjnego rozwiązania kwestii ustrojowych przedstawionych w dramacie; pośrednio obnaża słabości i niebezpieczeństwa teorii sławnego myśliciela ubiegłego stulecia i jego kontynuatorów, którzy chcieli budować wielkość i absolutną wolność gatunku ludzkiego na podstawach materializmu historycznego i przyrodniczego. Zacytujmy uczonego proroka rewolucji: „Trzeba lud uczyć s t r a c h u przed samym sobą, aby obudzić w nim o d w a g ę. W ten sposób czyni się zadość nieodpartej potrzebie narodu niemieckiego, a potrzeby narodów są same ostatecznymi racjami ich zaspokojenia. [...] Rewolucje wymagają mianowicie pewnego czynnika b i e r n e g o, pewnej podstawy m a t e r i a l n e j. Teoria urzeczywistnia się w narodzie zawsze tylko o tyle, o ile stanowi urzeczywistnienie jego potrzeb. [...] Nie wystarcza, aby myśl parła do urzeczywistnienia się, trzeba, aby rzeczywistość sama narzucała myśl"[3].

Społeczne konsekwencje takiego myślenia przedstawili dobitnie współcześni polscy filozofowie: „Oto człowiek, uznany za najwyższą istotę dla człowieka, odnajdywać ma swe człowieczeństwo, a raczej kreować je, podporządkowując swą stwórczą wolność tym potrzebom, które – zdawałoby się – nie sięgając specyficznie ludzkiego wymiaru wolności, raczej jej powinny być podporządkowane. Extrema iunguntur: odkąd człowiek ogłosił się bogiem samego siebie i zezwolił istnieć tylko materii, nie może już wznosić się ponad siebie i ponad stworzony przez siebie świat, nie może odnajdywać w sobie tego, co pełnią swoją go przerasta – bo ponad nim jest pustka! – i zaczyna służyć bestii w sobie"[4]. Dodajmy, iż świadectwa historii potwierdzają interpretację filozoficzną oraz odsłaniają trafność niepokojów i diagnoz autora *Brata naszego Boga*.

Dramatu scenicznego podejmującego problemy społeczno-filozoficzne nie można izolować od kontekstu społecznego i filozoficznego. *Brat nasze-*

[3] K. M a r k s, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 461, 467.

[4] Ks. T. S t y c z e ń, ks. A. S z o s t e k, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. ks. T. Styczeń i ks. M. Radwan, Rzym 1987, s. 138-139.

go Boga powstawał w latach 1945-1950, w sytuacji konfrontacji marksizmu z katolicyzmem przebiegającej na polskim terenie dramatycznie. Komunizm był w ofensywie zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i intelektualnej. Swój akces zgłosiło do niego wielu pisarzy i uczonych dawniej dalekich od rewolucyjnego socjalizmu. Przyczyny tego nie tkwiły wyłącznie w sprawnym systemie stalinowskiego terroru. Marksizm pociągał intelektualistów wieloma walorami: historiozoficznym optymizmem, antropocentryzmem, ekonomizmem i historyzmem, wyjaśniającymi zagadki bytu społecznego. Karol Wojtyła przetransponował na język dzieła scenicznego wiele konfliktów ówczesnego życia polskiego. I tak samo jak w dramatach pisanych podczas wojny przeniósł akcję sztuki w przeszłość. Pozwoliło mu to uwolnić się od doraźnej interwencyjności i zbyt aktualizujących odniesień. Historyczna sceneria ułatwiła podjęcie tematów rzeczywiście istotnych i swobodniejsze rozważenie spraw budzących emocje.

Autor *Brata naszego Boga* dostrzegł w ruchu rewolucyjnym ruch społeczny, którego źródłem była niesprawiedliwość i alienacja człowieka w zatomizowanym społeczeństwie walczących egoizmów indywidualnych i grupowych. Zaprzeczył jednak rzekomej konieczności związku między przyczynami historycznymi a kształtem rewolucyjnych reakcji. Nie zgodził się poza tym na materialistyczny redukcjonizm fałszywie ukazujący cel ludzkiego życia. W zakończeniu dzieła padają słowa o tym, „że gniew musi wybuchnąć", ale przecież ostatnie zdanie nie pozostawia żadnych wątpliwości co do oceny owego wybuchu i jego konsekwencji: „Wiem jednak na pewno, że wybrałem większą wolność".

Głęboka intuicja artystyczna – wyprzedzająca najnowsze koncepcje filozofii politycznej – kierowała autorem dramatu w tworzeniu scen, gdzie pojawia się Tamten, tajemnicza postać wyrastająca z cienia i kryjąca się w nim, udająca kogoś, kim nie jest i być nie może: „W tym czasie światło latarni znajdującej się opodal rozdzieliło wyraziście jego cień od samej jego postaci. Adam odczuwa to jako uobecnienie kogoś obcego. Odczuwa, że nie jest sam" (s. 139). Rozwija się dialog między mroczną postacią wygłaszającą poglądy ateistyczne i rewolucyjne a Adamem, który szybko stwierdza, na czym polega istota Tamtego: „Ha, odkryłem cię. Odkryłem cię tym obrazem i podobieństwem, którego nie chcesz znać, o którym nie chcesz wiedzieć... choć wiesz [...] A zatem wielkie zwierciadło świata w tobie świeci pustką, matową pustką twojego bytu, której nie rozświetla nic" (s. 141).

Główną opozycją w rozmowie obu postaci dramatu jest przypisywanie najwyższej wartości albo miłości (Adam), albo inteligencji (Tamten): „Bo ja się daję kształtować miłości. [...] Wy to nazywacie miłością. A dla mnie jest to tylko ciężar nieznośny, obciążenie nieznośne poznania, zburzenie poznania, rozcieńczenie poznania, wypaczenie poznania, zwichnięcie poznania" (s. 152). Karol Wojtyła w sztuce pisanej w końcu lat czterdziestych

zbudował postać Tamtego jako uosobienie sił destrukcji, przeczenia, buntu przeciw Bogu i jego prawom. Wykazał niezwykłą wnikliwość odsłaniając demoniczną istotę rewolucyjnego nihilizmu, który neguje przecież nie tylko poszczególne zjawiska moralne, społeczne, kulturowe, ale neguje również rzeczywistość metafizyczną – dogmatycznie twierdząc, że Bóg nie istnieje, a w konsekwencji międzyludzkie konflikty rozstrzygać ma nie miłość i prawda, lecz siła na usługach błędnej doktryny.

Brat naszego Boga stanowi najbardziej strukturalnie bogaty utwór Wojtyły. Akcja toczy się w kilku miejscach, zestawiono tu wiele postaci zróżnicowanych psychologicznie i prezentujących kontrastowe światopoglądy. Dialogi nie są przeładowane teoretyzowaniem (co się zdarza w innych literackich tekstach dostojnego autora) i na ogół są dobrze wtopione w sytuacje dramaturgiczne. Analiza kompozycji dowodzi, że twórcą dzieła jest człowiek teatru, czujący scenę i konstruujący efektowne teatralnie zdarzenia. Znakomita jest zwłaszcza przedostatnia scena rozgrywająca się między trzema osobami, z tym, że trzecim uczestnikiem interakcji stał się Ukrzyżowany, wprowadzony w świat literackiej wizji w roli adresata wypowiedzi Brata Alberta, a wcześniej – świadka rozmowy zakonników i sprawcy przemian zachodzących w duszy ludzkiej.

Na koniec spojrzyjmy na *Brata naszego Boga* nie ze specyficznie literackiego (estetycznego) punktu widzenia. Porównajmy spostrzeżenia i intuicje dotyczące zagadnień społecznych, politycznych, filozoficznych, zawarte w młodzieńczym dramacie Karola Wojtyły, z późniejszymi wątkami jego wszechstronnego pisarstwa, także w okresie papieskim. Rację ma bowiem Marek Skwarnicki pisząc o prekursorstwie omawianego utworu, choć – jak przystało na poetę – trochę przesadził używając słowa „wszystko": „Chciałbym zwrócić uwagę na utwór Karola Wojtyły, w którym są zaczątki wszystkiego, co w kwestiach społecznych mówi obecny Papież. Myślę o *Bracie naszego Boga*. Pamiętam pierwszą podróż Ojca Świętego do Meksyku, jego przemówienie w Puebla (na które oczekiwał cały świat) i swoje zdumienie, gdy odkrywałem w nim myśli znane mi z tego dramatu"[5]. W jego dziele *Osoba i czyn* mieszczą się znane fragmenty mówiące o aprobacie dla postawy sprzeciwu, dla słusznej walki o coś. W dramacie przeważała moralna i antropologiczna płaszczyzna rozważań, gdy po 30-40 latach Papież rozszerza śmiałą krytykę na ważne aspekty nowoczesnej cywilizacji. I krytyka ta jest przyjmowana przeważnie ze zrozumieniem lub aplauzem, dzisiaj bowiem coraz powszechniej uświadamiane są granice ludzkich możliwości.

[5] Dyskusja po tekście Tadeusza Mazowieckiego *Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, „Znak" 1988, nr 10, s. 52. T. Mazowiecki mówił też o innych ważnych wątkach w nauce społecznej Papieża: „Pojęcie solidarności nie służy do akceptacji status quo, jest dynamiczne, związane z walką o człowieka i o jego prawa. Zatem ze zmianami. W encyklice *Laborem exencens* Jan Paweł II odrzuca teorię walki klas, pełną nienawiści i chęci zniszczenia przeciwnika, aprobuje zaś to, co w historii ruchu robotniczego było solidarnością, walką o słuszne prawa przy pomocy godziwych środków" (s. 50).

Nieusuwalność osobistych cierpień i niemożność zbudowania doskonałego społeczeństwa – to fakty coraz bardziej oczywiste, choć bolesne dla antropocentrycznej świadomości nowożytnej Europy. Ideologiczny utopizm, obecny w dramacie szczególnie w teorii Nieznajomego, skompromitował się w ostatnich dziesięcioleciach, gdyż był przyczyną niepowodzeń ustrojowych powodujących cierpienia milionów ludzi.

Naiwność, okrutna naiwność, reprezentanta ruchu radykalnego przejawiała się w zupełnym braku troski o świat porewolucyjny. Rozstrzygnięcia ekonomiczne i polityczne miały spowodować całkowite polepszenie życia ludzkiego. Te złudzenia prysnęły, gdy okazało się, że nowe społeczeństwo nie stało się rajem, a nawet daleko mu do normalności. Ale ten błąd idealizowania przyszłego, porewolucyjnego czasu popełniają ciągle rewolucjoniści w Trzecim Świecie. Nic dziwnego, iż Ojciec Święty prowadzi stanowczy spór z teologią wyzwolenia, żywiącą wiele złudzeń. Nie może być wątpliwości, za kim opowiadamy się my, ludzie Drugiego Świata, którzy już wiemy, co jest po rewolucji.

Jan Paweł II, znów w zgodzie z duchem młodzieńczego dramatu, podkreśla, że ważniejsza jest walka o coś, niż walka przeciw czemuś. Przekonuje też do innego widzenia istoty procesu historycznego – decydują nie konflikty rozwiązywane siłą, lecz praca, wszechstronna i długotrwała praca, również wewnętrzna. Na tym polega budowanie wartości, a więc budowanie kultury.